

κατανόησιν » (1). N'étais-ce pas, à peu près, les termes même de Clément ? « Ἰνδοί... τῇ αὐτῇ τῆς ἀληθείας ἐντροπὴ πείσεται » (2).

CLÉMENT. — « Je connais un homme ravi au troisième ciel et jusqu'au Paradis, qui entendit des « paroles inénarrables » ; c'était là faire entendre que Dieu est indicible » (3).

GRÉGOIRE. — Aurait-on atteint le troisième ciel, comme Paul, aurait-on entendu « des paroles inénarrables », on aurait tout juste aperçu la nature dernière, qui se montre dans les créatures. « Ni Moïse, ni Paul même, n'ont donc vu la Nature première et très pure ». Clément, au contraire, leur accorde ce privilège.

Ne serait-il pas permis aussi de voir dans la citation suivante de Clément de Rome, par l'Alexandrin : « Ὁκενὸς ἀλλοτρίων ἀνέραντος » (5), l'amorce des beaux développements de Saint Grégoire sur Dieu : « οὐδὲν τι πέρατος οὐκίας ἀνείργον καὶ ἀλόγιστον, πᾶσαν ἀνθρωπίνων ἐννοίαν, καὶ ὕψους καὶ φέρεως » ? (6).

Quant aux textes bibliques, on pourrait en citer beaucoup, déjà utilisés par Clément d'Alexandrie et devenus classiques, que l'Évêque de Nazianze exploite à son tour (7), tels : « Ἡ βλάβος πλούτου... θεοῦ ». Rom. XI⁸³, ou celui Saint Jean I¹⁸. « θεὸς οὐδέ τις ἐπαρκεῖν πρὸς τὸν »; II Cor. 12²⁻⁴; ou Exode 19, 32, etc.,. Souvent même, il en reprend l'interprétation symbolique, mise en honneur par Clément.

Ainsi, la pensée de notre théologien chemine fr-

(1) Or. 28 ⁴/₅, P. G. 36, 32.

(2) P. G. 9, 116.

(3) P. G. 9, 117.

(4) P. G. 36, 29; or. 28 3. Conf. Saint-Paul, II Cor. XII. 2. 4; et or. 28 20, P. G. 36, 52.

(5) Ce texte cité dans Strom V. 12, P. G. 9, 317, est pris à l'épître de Clément de Rome aux Corinthiens.

(6) Or. 38 7, P. G. 36, 317. Conf. Strom. V. 12, P. G. 9, 317.

(7) *Compteur Strom.* V. 12, P. G. 9, 117 à or. 28 21, P. G. 36, 54, et or. 28 12, P. G. 36, 31.

quemment dans la vie tracée par son devancier (1). Suivant une formule qui lui est chère, il garde ici très fidèlement « le précieux dépôt qui vient des Pères ». Veut-on encore une nouvelle preuve de cet attachement à la tradition ? Qu'on observe, dans le même chapitre, la manière dont l'alexandrin argumente : si la connaissance de tout principe est déjà très difficile, l'étude approfondie de la nature divine, principe premier et universel, est tout à fait impossible. C'est sensiblement le raisonnement de Grégoire (or. 28²¹⁻³¹). Aussi, ne serait-il pas téméraire de conclure qu'il a pu trouver, dans ce texte de Clément, l'idée qui lui a inspiré la poétique description des merveilles de la nature (or. 28²²⁻³¹) déjà pleines de mystères pour nous, d'où il conclut, par *a fortiori*, à l'impossibilité de connaître la Cause toute première. Voici, à ce sujet, les textes dont le parallélisme est plus frappant :

Clément, P. G. 9-121.
Strom. V. 12.

Grégoire, *op. cit.* 28²¹,
P. G. 36-53.

Ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειρισ
τότατος περὶ θεοῦ λόγος,
οὗτος ἐστίν. Ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ
παντός προάρχοντος δυσου-
πετος πάντως σου ἡ πρώτη
καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ ἡ
δυσεικτος, ἥτις αὐτὰ τοῖς
ἡνέκτα ἀμασιν αὐτὰ του
γενέθλα καὶ γενόμενος
εἶναι P. G. 9, 121, Strom.
V. 12.

Πᾶσα μὲν οὖν ἀλήθεια καὶ
πᾶς λόγος διυπεκλήματος· τε-
καὶ διουπεκλήματος... Ὁ δὲ
πρὸς θεοῦ λόγος, ὅσα περὶ-
ποιοῦ τοσοῦτο διυπεκλήμα-
τος (Or. 28^α). « τούτο
ἡγωνίζετο παραστήσει· ὅτι
νοῦ κρείττων καὶ ἢ πῶν
θεωτέρως φύσις, μὴ ὅτι τῆς
θεωρίας καὶ μόνος, ὅπως
γράφειν υπὲρ ἀπὸντα » (2).
Or. 28^α, P. G. 36, 72.

(1) On retrouverait, presque entièrement, dans ce chapitre XII^e, le vocabulaire de théologie négative que Saint Grégoire emploie.

(2) Or. 28 5, P. G. 36, 32; or. 21 41 et 42, P. G. 35, 1079, même argument : « Si tu ne te connais pas toi-même et les choses sensibles, la création, combien la cause première, la nature inaccessible doit-elle échapper davantage! » C'est bien, en substance, argument de Clément (Strom. V. 12).

L'homme est incapable de connaître entièrement la nature divine. Pourtant, voir et posséder Dieu, tel est son plus ardent désir. Vaut-il l'atteindre, du moins, autant qu'on peut le rêver ici-bas? Vaut-il préparer, ébaucher même la contemplation de l'au-delà? Qu'il se purifie, qu'il s'élève jusqu'à l'union déifiante, à la *theōsis*. Alors son esprit sera illuminé; son regard percevra Dieu. Telle est, dans ses lignes essentielles, la méthode grégorienne d'ascension vers Dieu (1).

Au III^e siècle et au temps de l'Evêque de Nazianze, ces idées étaient courantes. Atteignant tous les milieux, l'Evangile avait réveillé et ennobi les sentiments religieux et les aspirations mystiques à l'union divine, en faisant savoir partout que l'âme peut s'unir à Dieu et se diviniser en Jésus, par la grâce.

Comme cet enseignement chrétien offrait quelque parenté avec celui de plusieurs écoles philosophiques, comme il répondait aux goûts des contemporains, il devait plaire beaucoup et se faire vite recevoir. Ces écoles, en effet, recommandaient aussi la *theōsis*, bien que différente de celles des Evangiles : les néo-platoniciens cherchaient l'union contemplative à l'Un; les gnostiques et Manés visaient aux communications divines. A côté de ces faux divinisés, les philosophes du Didascalée chrétien, à Alexandrie, invitaient à la véritable divinisation, en présentant l'union à Dieu et la vision contemplative comme le but suprême du parfait gnostique.

Philosophes profanes et théologiens chrétiens proposaient ainsi un idéal assez semblable. La méthode ascétique qui permettait d'atteindre cette divinisation, *theōsis*, voisinait également chez les uns et les autres, par bien des côtés. Dans les deux camps, on exigeait, de quiconque aspirait à l'union déifiante et contemplative, qu'il se purifiât longuement et qu'il se rendît semblable à Dieu, par la vertu.

(1) Méthode bien résumée dans P. G. 36-344 *or.*, 39 8 ou P. G. 36-317 *or.*, 38 7; P. G. 37-1244 v. 205-217

Aussi, en fait-il le terme de toute la discipline ascétique, comme Clément le sommet de la perfection gnostique.

A la manière encore de l'alexandrin, il unit très étroitement l'ascétisme purificateur et la contemplation scientifique. Convaincu que les raisonnements servent peu à faire connaître Dieu, il enseigne qu'on y arrive, en semant selon la justice, en se purifiant totalement (1). Pour saisir le pur, il faut avoir l'esprit pur. « La gnose, disait Clément, est la purification de la partie maîtresse de l'âme » (2).

En même temps que la théologie patristique antérieure (3), la philosophie platonicienne apportait à Grégoire quelques secours. N'enseignait-elle pas, elle aussi, que la contemplation du Beau est la fin de l'homme? Le Phédon et le Banquet ne décrivaient-ils pas cette contemplation en des termes auxquels il était parfois assez facile de donner un sens chrétien?

L'ancien élève des écoles d'Athènes connaissait fort bien ces textes classiques. Que de fois, auprès des rhéteurs, n'avait-il pas analysé et appris même, sans doute, les plus belles pages de Platon sur la contemplation du Beau! Sa mémoire avait dû en retenir l'essentiel, et lorsqu'il composait ses discours et décrivait l'union contemplative à Dieu, les reminiscences des dialogues platoniciens se présentaient nombreuses à son esprit, et il devait les utiliser.

(1) Or. 40 37-39, P. G. 36, 412 et sqq.; P. G. 37, 1355, v. 19, 25, 27. La contemplation de Dieu est même strictement proportionnée à la purification « θεὸν ὁρῶμεν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς καθαρότητος. » Or. 40 45.

(2) Strom. III. 6, P. G. 8, 1149 et sqq.

(3) Cette doctrine, après Clément, était devenue courante. On la retrouve chez Origène. L'âme peut se redresser et devenir esprit, *voûs* (De princ. II. 83). Pour cela, elle doit se recueillir, sortir du corps (In Psalm. IV. V. 4); se purifier (In Ps. IV. 7). Alors elle ressemblera à Dieu et Le verra (De Princ. II. II. 7). Saint Athanase aussi pense que l'homme peut s'élever par l'esprit, ἀνεβῆναι τῷ νοῷ, se tourner vers Dieu, s'il se purifie des éléments étrangers; l'âme peut contempler le Ἀγός, image du Père en elle-même, comme en un miroir. Contra Gentes, P. G. 25, 68, n° 34; Contra Gentes, n° 2, 30, 34.

A quoi bon tant de conjectures? Nous avons, en effet, la certitude même de cette influence platonicienne, puisque lui-même avoue s'inspirer des sages et qu'on ne peut guère douter, étant donné la langue qu'il emploie, qu'il veuille désigner par ce terme Platon et ses disciples.

Voici ses propres paroles :

GRÉGOIRE. — « Je suis persuadé, *πειθόμεναι*, par les paroles des sages — formée à retenir, parce qu'elle indique non plus un simple témoignage, comme *ἐκρέω*, mais une influence profonde et décisive — que toute âme belle et amie de Dieu, quand elle s'est détachée des liens du corps et qu'elle s'est éloignée d'ici-bas, entre aussitôt dans la contemplation du Beau qui l'attend; car elle s'est purifiée de ce qui l'obscurcissait...; elle exulte de joie; elle goûte un plaisir admirable et galement elle s'en va vers son maître, échappée de la vie d'ici-bas comme d'une prison, après avoir secoué les entraves qui appesantissaient l'aile de sa pensée » (1).

N'avons-nous pas là le style, les métaphores et la pensée même du sage athénien, comme l'indiquent les textes suivants?

PLATON. — « L'âme détachée du corps comme de ses liens (2), affranchie des plaisirs grossiers et du corps qui l'empêche de voir la lumière (3), s'en va vers ce qui lui ressemble, le divin... Arrivée là, il lui est donné d'être heureuse et délivrée de tous les maux. Les sages délivrés des régions de la terre, comme de prisons, s'en vont là-haut vers la pure demeure (4), où l'homme voit le Beau pur et sans mélange... le divin même, où il le contemple et s'unit à Lui; il devient l'ami de Dieu » (5).

La même influence platonicienne n'est-elle pas évidente?

(1) Or. 721 P. G. 35, 181 ou or. 819 P. G. 35, 812. Rarement Grégoire a davantage platonisé. Conf. Phédon 67, 82 E, Banquet 211 D; et Enn. I. 6, 7, où Plotin décrit la joie de l'âme unie à l'Un, après s'être dépouillée du corps. La vie d'ici-bas, dit Enn. VI. 9, 9, est pour l'âme la perte de ses ailes.

(2) Phéd. 67 C.

(3) Phéd. 82 E.; 83 D.; Phédon 246 C.

(4) Phéd. 114 C.

(5) Banquet 211 D.